

тельные лица раскрывают свои чувства в бесконечно убогих словах. Существенное содержание раскрывается не в словах, а в образах.

Дьявольское искушение образностью, открывающее дорогу поглощению реальными образами, имеет различные предпосылки. Каждый образ предполагает некий соотносящийся с ним реальный объект и сам по себе воспроизводит нечто логически и хронологически ему предшествующее. В качестве симулякров образы вполне могут опережать реальность, переворачивая причинно-следственную связь между реальным фактом и его воспроизведением. Предвосхищение в репродукции реальности и значений. Образы сильнее всего обнаруживают дьявольскую природу как раз тогда, когда они кажутся наиболее правдивыми, наиболее истинными в отношении действительности. Технологические образы (фото, кино, телевидение) в подавляющем большинстве гораздо более «фигуративны» и «реалистичны», чем те, что рождались в предшествующие культурные эпохи<sup>4</sup>.

Образы только кажутся похожими на реальность, на предметы, события, лица. Ценность окружающих нас образов определяется с точки зрения их репрезентативности, способности передавать действительные факты и значения.

---

<sup>4</sup> Бодрийар Ж. Злой демон образов // Искусство кино. 1992. № 10. С. 64.

Н.Н.Пересторонина

## **НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

Начиная с Нового времени, гносеологическая проблематика занимает едва ли не центральное место в структуре философского знания. Одним из существенных моментов этой гносеологии является так называемая трактовка истины, идущая от Аристотеля: истина как соответствие, совпадение представления с предметом. Происходит утверждение принципа универсальности, самоценности человеческого разума вне связи с абсолютными высшими ценностями. Ему следуют и Декарт, и Спиноза, и Лейбниц.

Но при этом для античной философии укорененность Блага, Добра в мире имела первоочередной смысл. Платон, например, на вершину мира идей ставил идею Блага. Но платоновский мир идей трансцендентен, он находится за пределами реальности. Точкой зрения Платона является всеобщее; поэтому идея выражает сущность больше как некое объективное благо. Здесь отсутствует начало живой субъективности как момента действительности. И в этом трагедия Платона. Прекрасный мир идей – мир Истины, Добра, Красоты за пределами, его можно только созерцать, а жить в нем позволительно только душам, очищенным от земных забот и страстей.

Это противоречие платонизма фиксирует и пытается разрешить Аристотель. Если Платон определяет Всеобщее как определенную внутри себя и тождественную самой себе идею, то Аристотель идет дальше. Для того, чтобы обладать действительностью, идея должна внутри себя обладать определенным соотношением моментов, понимаемым Аристотелем как деятельность. Это деятельное начало, которое одновременно имеет в себе цель и является

ее реализацией, есть форма действительности, которую философ определяет как энтелехию. Противоположность двух миров, конституируемая Платоном как нечто изначально данное, статичное, у Аристотеля предстает как энергия, как деятельная действительность. Всеобщее раздвояет само себя, порождает противоположности, как говорит Аристотель (Метаф., VII, 13), «энтелехия разделяет». Получается, что благодаря этой деятельной действительности, этой энергии абсолютное единство противоположностей двух миров является отрицательным, ибо оно снимает их инобытие и приводит обратно в себя. Эта энергия дает начало индивидуации, не в смысле случайных особенностей, а в смысле чистой, конкретной субъективности.

Каково же конкретное содержание той всеобщей цели, которую имеет в себе эта деятельная действительность? Такой всеобщей целью, субстанциальной основой Аристотель полагает Благо. Благо раскрывается и самоопределяется в действительности, конституируя такие критерии истинности, которые следуют из его собственной внутренней сути. Эта мыслимая идея, представляемая Аристотелем наилучшей и наисвободнейшей, в реальном видимом мире природы предстает как живой Бог, универсум. Он выступает здесь как являющийся или как движущий, а значит, разделяющий (по определению энтелехии). Здесь содержится важный пункт аристотелевского учения, который практически не востребовало средневековье, а именно: живая божественная сущность в действительности с необходимостью раскрывается в спектре живых действующих индивидуальностей.

В философии средневековья акцент сделан на главенстве благого и нравственного основания в духе Платона. И, хотя индивидуальное уже присутствовало, проявиться оно могло лишь во внутренней жизни, в духовной, мистической связи с Богом. Именно в этом смысле термин «религия» и означает связь. Но внешняя, явленная жизнь понималась по-платоновски как падшая и неистинная, поэтому существование подлинно разумной жизнедеятельности в этом явленном мире полностью отрицалось и полностью подчинялось служению миру потустороннему. И все же, безусловно, важным и ценным приобретением этой эпохи было открытие новой вселенной – внутреннего, духовного мира индивидуального человека, которого греки, по сути дела, не знали. Его раскрытие можно было бы назвать первым шагом на пути взросления человечества, когда оно впервые осознало свою инаковость, онтологическую уникальность, невыводимую из природы.

С этой точки зрения направление дальнейшего развития историко-культурного процесса следовало именно этому вектору – становлению и взрослению свободного человеческого духа, который Н.А.Бердяев называет достоинством образа Божьего в человеке. Отсюда становится ясным смысл и значение философии рационализма, которая является ступенью этой лестницы развития. По Канту, Просвещение есть выход человека из состояния невозможности пользоваться своим разумом без помощи другого.

Однако, как и все становящееся и развивающееся, рационализм на определенном этапе своего развития претерпевает кризис. Наиболее ярко он выразился в философии Иммануила Канта. По мнению Бердяева, явление Канта означало

трагедию познания. Кантовский дуализм «вещей в себе» (ноуменов) и явлений (феноменов) открывает пластичность и бессмысленность материального мира. Кант догадывается о существовании каких-то более высоких сущностей, которые разум, исходя только из себя, охватить не может и постулирует их в нравственной философии исходя из принципа долженствования.

Гегель открывает новую страницу в европейской философии. Прояснить смысл становления его диалектики саморазвития абсолютной идеи помогает обращение к гегелевскому прочтению Аристотеля. Безусловная заслуга немецкого философа состоит в обнаружении аристотелевской диалектики в двух главных формах – возможности и действительности. При этом действительность трактуется Аристотелем еще и как энтелехия, или свободная деятельность, которая имеет в себе цель. Деятельность связана с целью (возможностью) и является ее реализацией. В этом смысле Гегель противопоставляет Аристотеля Платону, у которого идея хоть и определена внутри себя, все же находится вне связи с существованием, с деятельностью. Отсюда вытекает созерцательный характер платоновской философии. В гегелевской интерпретации Аристотеля акцент сделан не на смысловой сущности учения (которая заключается, на наш взгляд, в признании укорененности блага в бытии), а на механизме существования этой сущности.

Гегель не выделяет ценностной, смысловой окраски аристотелевского мировоззрения, для которого идея блага была тем стержнем, вокруг которого вращались все его построения. При этом у самого Гегеля абсолютная идея в конечном итоге предстает как абстрактная и бессмысленная, а ведь цель должна иметь смысл, для того чтобы побуждать свободную деятельность. И все же безусловная заслуга Гегеля заключается в том, что он явил миру в чистом виде идею саморазвития как диалектику саморазвития абсолютной идеи-духа. Это было именно тем механизмом, которого недоставало развившемуся человеческому разуму, жаждущему синтеза и более высокого уровня осмысления бытия. И Гегель дал миру схему диалектической предопределенности бытия, именно схему, лишенную смысловой наполненности.

В этом контексте русская религиозная философия, в первую очередь в лице Вл. Соловьева, представляется нам новым этапом, закономерно вытекающим из вышеприведенной логики культурно-исторического процесса. Для Соловьева основание бытия – это Бог как единое и безусловное начало Добра, Любви и Красоты. Истина трактуется как проявление Всеединого Сущего. Истина никогда не может носить внеценностный, абстрактный характер, ибо она лежит в поле всеединого сущностного основания бытия, каковым является Благо. Путь познания предопределен той целью, которая им движет (Бог = Благо) и к которой он движется сам. Здесь очень четко обнаруживается сходство с Аристотелем и схемой Гегеля.

Оригинальность позиции Вл. Соловьева проявляется в новом видении культурно-исторического процесса. В «Чтениях о Богочеловечестве» он показывает, что свободное согласование двух низших начал (рационального и материального) с высшим божественным должно происходить не насильно, а свободно: они могут подчиниться ему не как силе, но как Благу. Но для свободного осуществле-

ния этого соглашения необходимо, чтобы это собственно человеческое начало (разумное и личностное) обрело самостоятельность. По мнению Соловьева, именно эта задача и выпала на долю Запада. Но нравственность – это единственно истинный вектор в поле познания. Человеческое начало, осознанное и развитое рационализмом, с необходимостью должно признать несостоятельность своей обособленности, но оно может и должно вступить в свободное сочетание с высшим миром нравственных ценностей. Вследствие этого должно произойти рождение нового духовного человечества.